

Жан ДАНІЕЛУ

ЕЛЛІНІЗМ, ЮДАЇЗМ, ХРИСТИЯНСТВО

(Із книги «Відповіді Сімоні Вейль»)

Порівняльна оцінка різних релігій є значним аспектом думки Сімони Вейль. Вона мала загострену релігійну чутливість, що робило її особливо сприйнятливою до всіх цінностей такого роду. Відомий її інтерес до філософій Індії, її симпатія до маніхейства. Зовсім незвичним чином вона підносила до справжнього культу грецьку релігію, таку, якою вона висловлена, зокрема, у традиції піфагорійській та орфічній. Саме через це вона опинилася віч-на-віч із проблемою центральною – проблемою протистояння цінностей небіблійних релігій юдаїзму та християнству. Її позиція у цій сфері – суміш надзвичайних інтуїцій та вражаючих хиб. Ключа ж до розв'язання цієї проблеми вона не знайшла. І, можливо, це трагічно, бо не-вирішення даного питання багато в чому визначило неможливість для неї повністю сприйняти християнство. Саме такі складності висловлені, зокрема, у «Листі до клірика».

Тут слід виходити з досвіду самої Сімони Вейль, цікавого та багатого. Трактатування його заднім числом, з історичного та богословського погляду, є сумнівними. Досвід – це сприйняття спорідненості деяких з найчудовіших текстів еллінізму та Євангелія, до яких Сімона Вейль відчувала однакову глибоку прихильність, проте, річ дивна для єврейки, вона відчувала себе чужою та ворожою Старому Заповіту. Тут варто дещо уточнити, оскільки йдеться не лише про подібність, а й про деяку кількість конкретних текстів, що репрезентують певний напрям. А втім, що стосується цих тем, то досвід Сімони Вейль не був першим. Таким чином, проблема, котрої вона торкається, має загальне значення та вимагає відповіді.

Християнські відгомони Сімона Вейль знаходить передусім у певної кількості персонажів грецької легенди, зокрема через трактування їх трагіками: «Софокл, – пише вона, – грецький поет, християнська якість натхнення котрого є найбільш очевидною та, ймовірно, найбільш рідкісною»¹. Як приклад вона наводить зустріч Ореста та Електри, що нагадує їй про

Марію-Магдалину та воскреслого Христа або ж Антігону. Проте таке саме християнське натхнення вона впізнає в «Евменідах» або «Прометеї прикутому» Есхіла, в «Іпполіті» Евріпіда. Мені дивно, що поруч вона не називає й «Геракліди» Евріпіда, які в мене викликають те саме почуття. Тут ідеться не стільки про те, що подібні підходи не мають підґрунтя, скільки про те, що ми відчуваємо таку спорідненість. І саме цей факт треба було б пояснити.

Подібні християнські відгомони у деяких фігурах грецької легенди були помічені вже з перших звернень греків до Євангелія. Ще Юстин порівнював «Гераклід» та їхню працю заради визволення людства від потвор, що його гноблять, із Христом, який здійснює працю свого земного життя заради спасіння людей. Особливо чутливим для таких співзвуч був Климент Олександрійський, що його Сімона Вейль звинувачує в нападках на містерії. Він так само порівнює Христа з Гераклідами. У «Протрептиці» він описує його як істинного Орфея, що приваблює душі своїм співом. Діомед, що отримує допомогу від Афіни, Одиссей, прив'язаний до щогли корабля, є дохристиянськими інтуїціями. Можливо, Климент Олександрійський не приділяє цим зіставленням такої пильної уваги, як Сімона Вейль. Проте напрям думки той самий.

Ще більше це помітно при переході до платонівських текстів. Зазначимо, що тексти, у яких Сімона Вейль вбачає передбачення християнства, – головним чином ті, де Платона показано наступником релігійних традицій, а не філософом-діалектиком. У «Дохристиянських інтуїціях» це міф про Федру та міф про печеру, Ерос із «Бенкету» та підвішений на стовпі праведник із «Держави», людина, котру розглядають як небесну рослину й душу світу. Це такі тексти, як «Тімей», 29a: «Творець та батько Всесвіту, знайти його – труд, той же, хто знайшов його, не спроможний показати його всім», або «Федр», 246e: «Великий пан, Бог, що керує своєю крилатою колісницею, наближається першим, підкоряючись порядку в усьому», або «Тістет», 176d: «Треба примусити себе якомога швидше втікати з цього світу. Але ж втеча є уподібненням Богові, наскільки це можливо».

Отже, в усіх цих текстах, уривках, без винятку, починаючи від Юстина та Климента, християни впізнали б знайомий відгомін. Можливо, Сімона Вейль, яка знала Юстина та Климента, у своєму виборі зазнала їхнього впливу. Але я в це не вірю. Гадаю, в тому, що до цих текстів неодмінно

звертаються, завжди є певна подібність натхнення, бо вони насправді містять щось таке, в чому християнин не може не почути знайомих нот. І це продовжує діяти, навіть якщо очевидно, що ці тексти передбачають філософію, суттєво протилежну тій, яку передбачає християнська віра. У вихідній інтуїції Сімони Вейль передусім слід віддати належне істині. До речі, вона менше пов'язана з метафізикою, аніж з певним духовним устремлінням. Насправді, тут предметом обговорення є не Платон-філософ, а Платон-віруючий.

За такого підходу виникає безліч питань, серед яких Сімона Вейль не визначила, що є сприйнятливим, що ж – ні. Спочатку скажемо, у чому її інтуїції є геніальними. Передусім – у її позитивній оцінці поганства взагалі й грецького зокрема. Тут я в усьому приєднуюся до її суджень: «Те, що ми звемо ідолопоклонством, значною мірою є вигадкою єврейського фанатизму. Усі народи в усі часи завжди були монотеїстами» («Лист до клірика», далі – «ЛК»). Історія релігій та Мірча Еліаде визнають правоту Сімони Вейль. Те, що видається нам поклонінням явищам природи, – як правило, сприйняття ієрофаній, що ними є ці явища, і таїнство Бога досягається поза ними. У поганстві існує така чеснота, як сприйняття символічного та сакрального виміру космосу, до якого Сімона Вейль ставилася з глибокою та обґрунтованою увагою й побоювалася побачити його неоправно зруйнованим сучасною цивілізацією та її технікою.

У другому пункті, особливо складному, Сімона Вейль також сповіщає нам дещо важливе, йдеться про її прихильність до грецької релігії та ворожість до релігії юдейської. Тут треба бути особливо точним. Є один аспект, який робить Старий Заповіт беззаперечно вищим за релігії Греції, як і всі поганські релігії: він є одкровенням Бога в історії, заповіт та присутність. Чому – незабаром скажемо. Але, поза тим, у Старому Заповіті виявляється також семітський релігійний геній. Це вже стосується не Слова Божого, що є божественною істиною, а структур, притаманних юдаїзмові. У такому сенсі Слово Боже втілилося спочатку в юдейській душі, але вона з ним не пов'язана. Адже Сімона Вейль відчувала себе набагато ближчою до грецького релігійного генія, ніж до юдейського релігійного генія. Її бентежило у Старому Заповіті не те, що є в ньому божественного, а те, що в ньому є юдейського. В її

уявленні греки мали значно вишуканіші людські та релігійні якості. Взагалі, їй було прикро, що Логос не був утіленим у Греції.

У цьому пункті позиція Сімони Вейль є вдалою реакцією на тенденцію, що прагне надати Ізраїлю привілейованого характеру, іншого, аніж той, який був упродовж двох тисячоліть предметом божественного обрання. Таке обрання жодною мірою не означає, що семітський релігійний геній є вищим, або того, що одкровення одне, і форми релігійного почуття пов'язані, головним чином, з різноманітністю народів. Євангеліє визначатиме не тільки нове та більш досконале одкровення, але також й емансипацію Слова Божого щодо Ізраїля. Починаючи з цієї миті, воно буде звернене до усіх народів, котрі сприймуть його притаманним їм чином. І цілком законно надавати перевагу сприймати Слово Боже еллінським способом, а не семітським. Зрозуміло, тут перед Сімоною Вейль виникли складності, оскільки вона не змогла розрізнити у Старому Заповіті одкровення як такого та племінного способу його висловлення.

Такий самий хід думки, позитивне ставлення до поганських цінностей приводять Сімону Вейль до суджень про апостольську місію ... дивні розуміння об'єднують широкі інтуїції. Вона пише, що Есхіл знав Трійцю: «Зевса тримаються його справа та слово». «Відтепер немає сенсу відправляти місії, щоб закликати мешканців Азії, Африки або Океанії прийти до Церкви. Коли Христос сказав: «зробіть учнями всі народи» (Мат. 28:19) та «проповідуйте Євангеліє всякому творінню» (Мар. 16:15), Він звелів нести вість, а не теологію. Він волів, щоб кожний апостол доповнив релігію країни, де він опиниться, благою вістю про життя та смерть Христа. Але через невикорінюваний націоналізм юдеї зрозуміли наказ неправильно. Їм потрібно було всюди нав'язувати своє Писання («ЛК»).

У цьому тексті Сімона Вейль відчула дещо суттєве: те, що християнство є провіщенням факту спасіння. Ця блага вість має значення для всіх людей і має бути сповіщеною всім. Ось у чому мета місії. З іншого боку, ця вість адресована народам, кожний з яких має свій релігійний геній. Кожен отримує благу вість – єдину – своїм, відмінним від інших, способом. Саме це Сімона Вейль висловлює, зазначаючи, що блага вість «доповнює» релігію кожної країни. Слід також сказати, що вона відсікає все, що у цій релігії було нечистого. Але зберігає

в ній обґрунтовані сподівання, даючи на них відповідь. Саме це пояснював Пій XII в енцикліці *Evangelii praecones*, кажучи, що Євангеліє не руйнує, але приймає, очищує й сповнює релігійні цінності народів.

Тепер зрозуміло, що місія, коли вона несе не просто благу вість, введenu до теології, тобто таку, якою вона прийнята й висловлена в окремій культурі, руйнує дещо цінне. Тоді вона породжує релігійну культуру, що є чужою для культури народу, котрий євангелізують, і руйнує свою власну релігійну культуру. Це дуже важливо. Бо наслідком є те, що Євангеліє як таке не руйнує первісних релігійних цінностей народів. Воно не зруйнувало релігійних цінностей еллінізму, завдяки Клименту Александрійському чи Августину, котрі десемітизували його заради того, щоб його ж таки і еллінізувати або романізувати. Те ж саме й сьогодні, воно не повинно руйнувати релігійні цінності Індії або Африки, але для цього треба, щоб воно деоксиденталізувалося (більше не було західним) заради того, аби бути індизованим або африканізованим.

Помилка Сімони Вейль у наведеному нами тексті полягає в тому, що вона безпідставно звузила поле релігій. Так, неправильно казати, що Есхіл знав Трійцю. Трійця не складає частину релігій, а розкривається у благій вісті. Бог релігій – це той, хто є явленим своїм одкровенням через космос та свідомість. Але ми повернемося до цього пункту, коли розглядатимемо серйозні прогалини у міркуванні нашого автора. Я ж усього-на-всього хотів відзначити той глибинний зміст, якого набуває в світлі щойно сказаного одна фраза Сімони Вейль: «Я вважаю, що для людини зміна релігії так само небезпечна, як для письменника – зміна мови» («ЛК»). Цілком слушно. Релігія, як і мова, є аспектом культури, перехід з однієї релігії в іншу – одночасно небезпечний й абсурдний, оскільки всі релігії – це паралельні способи висловлення релігійних почуттів. Немає ніякого сенсу переходити з індуїзму до даосизму.

Навернення ж у християнство не є зміною релігії. Це перехід від релігії до одкровення, тобто, від запитання до відповіді. Християнство – не є релігією однієї культури, це одкровення для людей усіх релігій та всіх культур. Тому навернутись у християнство означає не зрадити свою окрему релігію, а сповнити її, за умови отримання благої вісті, й висловити її згідно зі структурами своєї власної релігійної традиції. Те, чого бракувало Сімоні Вейль, – і що ми передбачаємо кожного разу

з дедалі більшою впевненістю, – це краще бачення того, що християнство не варто розмішувати в тій самій площині, що й космічні релігії. Її судження затемнені хибними аналогіями, які примушують її вірити, що зміст Благої Вісті, Втілення, Воскресіння, Трійці були відомі вже язичникам. Вона стверджує Благую Вість, проте зовсім не надає їй змісту.

Як би там не було, перед тим, як перейти до критики, наведемо ще деякі позитивні елементи. Якщо Сімона Вейль заходила занадто далеко у своїй асиміляції християнства та поганських релігій, то все ж таки вона мала рацію, помічаючи певне приготування Євангелія у мудреців Греції, паралельно з таким приготуванням у пророків Ізраїлю. Вона надає набагато більшого значення саме Піфагору та Платону як попередникам Ісуса, Ісайї та Даниїлу. Проте зачіпає правильний момент, коли пише, що Мудрість Господа слід розглядати як єдине джерело будь-якого світла у цьому світі. Грецька міфологія рясніє пророцтвами. Зазвичай коментують деякі речення Христа, співвідносячи їх з юдейськими пророцтвами. Проте інші слова також можуть бути коментованими стосовно до неюдейських пророцтв («ЛК»).

Паралелізм, що його встановлює Сімона Вейль між еллінськими пророцтвами та пророцтвами юдейськими, – неприпустимий. Вона зайвий раз заперечує те, що Старий Заповіт – не лише висловлення єврейської релігії, але що він уже є Слово Боже. Отже, зрозуміло, що не можна говорити про еллінські пророцтва у буквальному значенні. Навіть Юстин, котрий проводить паралелі між грецькими міфами та єврейськими пророцтвами настільки далеко, наскільки це лише можливо, вважає, що перші – лише перетворення других, що їх хибно зрозуміли. Справжнім же залишається тільки те, що «єдина Мудрість є джерелом будь-якого світла». Таким чином, уже від самого Слова Божого виходило те, що було істинного у релігіях Греції й що готувало у такий спосіб серця людей для сприйняття усієї повноти Його проявлення.

Таким є новий елемент у позитивній оцінці релігійного еллізму і, як наслідок, усіх поганських релігій взагалі. Вони виявляють себе як відповідні вихідному одкровенню Господа, такому, яке Він дає про Себе через космос. Звичайно, до трактування цього одкровення в будь-якому поганстві завжди доміщується значна частина помилок. Сімона Вейль, не маючи жалю, викриваючи все, що ображає її почуття у Бога Ізраїля, виявляє дивну поблажливості до богів Гомера. У поганстві

вона звертається лише до найвищих елементів. Отже, в будь-якому поганстві є більш чи менш серйозна мінливість релігійного знання. Але поруч із деградованими елементами як і раніше існують первісні цінності, «наріжний камінь» християнства, прояв цього пошуку Бога, що проходить усією людською історією, назустріч якій іде Слово, аби принести відповідь.

Усе те, що чутливість Сімона Вейль примусила її сприйняти, є справедливим. Саме в такому зв'язку вона зачіпає основну точку, яка надає їй повідомленню великої актуальності. Справді, найбільше сучасну цивілізацію вражає поганська сутність, якій відповідає християнство, але яку воно передусім передбачає, тобто деяка здатність відчувати сакральне. Проте справжній цивілізації притаманна профанація, «секуляризація», «схильність перетворювати на світські» як космос, так і суспільство. Не думаю, що це є необхідним наслідком наукового та технічного прогресу. Сімона Вейль глибоко вірила у релігійний сенс математики. В цьому вона була доброю піфагорійкою та сестрою Гіпатії. Але значна частина гуманізму була викривленим наслідком самої себе.

Саме цю болючу проблему Сімона Вейль, яка мала досвід фабричного життя, й хотіла розв'язати.

Нині надзвичайна гострота цієї проблеми – проблеми поганських цінностей – пояснюється необхідністю усунути розрив, який існує двадцять століть і постійно поглиблюється: розрив у християнських країнах між світською цивілізацією та духовністю («ЛК»).

І Сімона Вейль продовжує, показуючи, що наша цивілізація «нічим не зобов'язана Ізраїлю, мало чим – християнству і майже всім – дохристиянській античності». По суті, розрив між цивілізацією та духовністю може бути усуненим лише за умови повернення до сакральних цінностей, притаманних нашій цивілізації, які християнство скомпрометувало, не через власну сутність, а через зв'язок із семітськими сакральними цінностями.

Гадаю, що Сімона Вейль перебільшує, вважаючи, що «існує непереборний кордон, який відмежовує цю античність (дохристиянську) та християнство». Насправді, я вважаю, християнство сприйняло цінності західного поганства. Це те, що зветься християнським світом. Але саме сьогодні багато християн прагнуть усунути з християнства ці поганські наслідки, в яких вони вбачають лише забобони. Водночас вони

нападають і на ідею «християнського світу», тобто, складається враження, що їхній ідеал – християнське життя у секуляризованому й повністю десакралізованому світі. Сімона Вейль попереджає їх про небезпеки подібного ставлення, показуючи, що розмежовування цивілізації та духовності, тобто секуляризація цивілізації, – нонсенс, а по-друге, даючи зрозуміти, що там, де християнство не знаходить точку опори у певному елементарному сенсі сакрального, воно ризикує зберегтися лише серед окремих індивідуумів.

* * *

Підсумувавши те позитивне, що міститься у роздумах Сімони Вейль щодо грецької релігії та її незмінної цінності, нам залишається розглянути, заради неї ж, питання про хибну оцінку нею взаємин християнства та еллінізму. Для неї це – головне питання. Насправді ясно, що вона не мала підстав в усій повноті сприйняти вість Христа, виходячи з того, що за суттю вона не відрізнялася від вісті Будди або Платона. Питання серйозне і з точки зору впливу Сімони Вейль, оскільки її творчість розповсюджує ці помилки, які є всього-на-всього феноменологією глибоко хибних релігій. Навіть дивно, що такий гострий розум не впізнав те неприйнятне, що містить подібна позиція. Я не бачу іншої причини, крім сліпоти щодо Старого Заповіту, причини, яка примусила її відмовитися визнати в ньому Слово Боже і, відповідно, щось абсолютно вище від грецького поганства, навіть якщо це Слово Боже й було вкладене у релігійний менталітет, нижчий за менталітет еллінізму.

Вже з простого співставлення релігій поганських та біблійних вірувань випливає, що суперечливою у Сімони Вейль є передусім певна кількість асиміляцій. Вона розраховує відшукати всі християнські догми у грецькій міфології. Діоніс, Прометей, Аполлон – імена Сина; Гестія, Афіна та Гефест – імена Святого Духа. Так само: Есхіл і Геракліт знали Трійцю. Історія Осіріса є аналогічною історії смерті та воскресіння Христа. «Платон добре знав догмати Трійці, Заступництва, Втілення, Страстей і поняття Благодаті й спасіння в любові та давав зрозуміти про них у своїх творах» («ЛК»). Ісіда та Деметра – лики Богоматері. Ці твердження настільки неправомірні, настільки всеосяжно спростовані історією та

тлумаченням релігій, що постає питання, як Сімона Вейль могла захопитися ними. Коли вона вважає, що впізнає Слово або Святий Дух у тих чи інших міфологічних богах, то йдеться про вияви божественності через численних богів у всіх міфологіях, проте аж ніяк не про християнський парадокс триособової структури божественного абсолюту, що породжує сучасну Любов Буття. Втілення – тобто діяння Бога, котрий іде на пошук усієї особи, плоті й духу, щоб примусити її перетнути непереборну перепону, що розмежовує тваринне й нетваринне, – глибинно чуже усій сукупності грецької думки й платонізму зокрема. Це стосується й благодаті, розум для Платона є «божественним» уже за своєю природою. З християнських догм повністю вихолощена їхня власна субстанція.

Особливо вражає, коли Сімона Вейль, розвиваючи порівняльну історію безсумнівно застарілих релігій, порівнює космічні міфи еллінізму з історичними містеріями християнства. Оповіді про померлих та воскреслих богів – відображення у будь-якому поганстві міфічної транспозиції циклу життя, у зміні дня та ночі, весни та зими. Ніщо більше не протистоїть єдиному, необоротному характеру християнського феномена. Смерть та життя мають різні значення. Для святого Павла смерть – позбавлення життя Бога, що назавжди руйнує воскресіння Христа. Так само й місце, яке займає Марія в історії спасіння, не має нічого спільного з піднесенням фемінізму в космічних релігіях.

Подібні помилки виявляються й на рівні символів. Христос зазначив свою близькість до Діоніса, кажучи: «Я виноградина правдива» (Іван 15:1) («ЛК»). Святий Іван, вживаючи слова Logos і Пнеума, вказує на глибинну спорідненість, поєднуючи грецький стоїцизм та християнство. Атрибут Афіни – оливкова гілка, миро ж у християнських таїнствах поєднують зі Святим Духом. Сонце – образ Отця, а Місяць – Сина. Хрещення, що його розглядають як смерть, рівноцінне античним посвяченням. Вживання слова «містерія» для позначення таїнств є свідомим такої ж рівноцінності.

Продовжуючи йти таким шляхом, можна говорити не знати що. Вода, миро, вино, хліб, сонце, місяць, дерево, дихання складають також і словник символізму. Питання в тому, що позначають ці образи. Тут відмінність полягає в тому, що саме розглядається у символі як такому: стосовно, наприклад, виноградної лози, то діонісійська релігія розуміє її як сп'яніння від вина, Євангеліє ж – як лозу, на якій прищеплені таїнства.

Щодо Біблії, то дихання нагадує про сильний вітер і символізує божественну всемогутність; для Греції це дуже вразлива матерія, що символізує духовність. Проте й це ще не головне. Для християнства кожен з цих символів трактується у його зв'язку з християнським феноменом, а не з космічним життям. Зміст докорінно відмінний.

Слід уточнити, що є основним. Перше для християнства у хресті – не його космічний символізм, який він передає космічним релігіям: насамперед це мізерна шибениця, на якій повішено Ісуса. І лише потім це розп'яття інтерпретують символічно, щоб визначити космічний вимір спокутного діяння. Вихідне у порівнянні Христа з Сонцем – не ритм космічного життя як для Осіріса: це феномен воскресіння, який лише після цього порівнюють із осяянням землі сонцем, що сходить.

Християнська символіка багато в чому сприймає символи космічної релігії. Але трактує вона їх у світлі своєї власної віри у Втілення й Воскресіння.

І саме тепер ми торкаємося суті складностей Сімони Вейль. Якщо вона не знайшла розбіжності між поганськими міфами та християнськими містеріями, поганськими ініціаціями та християнськими таїнствами, космічними символами та біблійними особами, то через те, що не збагнула самотності християнської події. Остання видається їй одним із виявлень релігійного досвіду, поза сумнівом, найвищим із висловлень, проте лише одним із багатьох. Значення християнства як необоротного факту, який здійснився у певний момент часу, вона не сприймала. Таїнства Христа приваблювали її багатством змісту; вона не вірила у них як у божественні діяння. Ось чому вони нічим не відрізнялись від поганських містерій, а залишалися тією ж релігією, без докорінної новизни, лише з більш чи менш високими вершинами.

Відмова надати значення цьому фактові, що, до речі, відповідало суті еллінізму, глибоко позначилася на Сімоні Вейль. «Минуле й прийдешнє симетричні. Хронологія не може відігравати вирішальної ролі у стосунках Бога і людини, у стосунках, одним із термінів яких є вічність... християнство по суті існувало до Христа...» («ЛК»). Тільки тут вона не стверджує, що феномен Христа, який виявився у певний момент часу, міг вплинути на тих, хто передував йому. Це те, з чим згоден кожний християнин. Спасє лише Христос. Але перевага спасіння, яке Він несе, розповсюджується на всіх тих,

хто з моменту виникнення людства спроможний відчутти його вплив. Однак тут стверджується набагато більше. Історичний аспект християнської події є вторинним. До речі, на думку Сімони Вейль, доказ полягає в тому, що нічого не змінилося. Істина християнства позачасова. І, таким чином, існувала завжди: «Історія Прометея – та сама історія Христа, спроектована у вічність» («ЛК»).

Для Сімони Вейль історичний аспект не лише важливий, але й згубний, саме тією мірою, якою вказує на цінність часу: «Спокутування переміщується в іншу площину, площину вічну. Власне кажучи, немає жодної підстави встановлювати зв'язок між ступенем досконалості та хронологією. Християнство ввело в світ незнане досі поняття прогресу, й це поняття, перетворившись на отруту для сучасного світу, дехристиянізувало його. Це поняття слід відкинути. Потрібно позбутися забобону хронології, аби досягнути Вічність» («ЛК»).

Про те, яке значення мають лише вічні істини, а не діяння Бога у Христі по спасінню, краще не скажеш. Христос став позачасовою істиною.

Насправді, Сімона Вейль була набагато більш схильною любити у християнстві стійкість первісної істини, аніж сприйняти її новизну. Щодо цього її позиція дуже близька до традиціоналізму Генона. Вона не лише піддає критиці поняття прогресу з людської точки зору, що значною мірою виправдано, але й ідею Божого задуму, який сповнюється в ході історії, а вирішальні моменти його – Втілення та Воскресіння – їй чужі. Для неї йдеться скоріше про прилучення до вічних архетипів, з виходом за часові рамки (причому Христос є найбільш досконалим з цих архетипів), аніж про віру в одне діяння Бога, котрий приходить, щоб знову опанувати часом, аби надати йому зміст і спасти його.

Саме тут ми доходимо до суті еллінізму Сімони Вейль. Ми справді знаходимося у пункті розходження релігії міфологічної та релігії біблійної. Для міфологічної релігії будь-яка досконалість існує вже у докосмічному, зразковому світі. Час може лише розмити цю первісну досконалість. Отже, досконалість полягає в тому, щоб злитися з цим докосмічним часом. Вона – ностальгія за чистотою, невиліковно скомпрометованою суєтністю часу. Для біблійної релігії навпаки, те, що Бог сповіщав пророкам, було найважливішим за будь-що існуюче в минулому. Невинність для них була

майбутнім, яке могутність Бога спроможна була створити. І саме це вирішальне діяння Бога сповнялось у Христі, у повноті часів.

Значущість же факту пов'язується з тим, що складає сутність біблійної віри: абсолютна трансцендентність Бога. Справді, ця трансцендентність відмежовує Його від людини непереборною перепорою. Але цю перепору, що її не здатна подолати людина, Син Бога подолати може, і Він приходить шукати людину, щоб вести її до Отця. Варте уваги, що Сімона Вейль відчувала значення цього аспекту християнства. «Ідея пошуку людини Богом також невимірно велична й глибока. Заміна її пошуком Бога людиною – набагато бідніша» («ЛК»). Але те, що вона зображує пошук людини Богом як ідею, свідчить про викривлення нею значення такого пошуку. Оскільки йдеться не про знання того, чи в цьому полягає глибинний намір, а про знання, чи справді Бог прийшов шукати людину. І знову Сімона Вейль зводить Христа до міфу.

Для Сімони Вейль неможливість набутти віру неодмінно відповідає неприйняттю нею спокутувального факту. Бо віра, по суті, – прихильність благій вісті про Воскресіння. І в цьому знову те, що докорінно відокремлює еллінізм і поганство взагалі від біблійної релігії. Релігії – галузь релігійного почуття, містичного досвіду. Вони – продовження природних схильностей людини у сфері сприйняття сакрального. Ці схильності сягають найвищої точки у великих релігійних геніїв. Християнство жодною мірою не має монополії на релігійний геній. Вибираючи таку перспективу, Сімона Вейль мала підставу не робити розрізень: «Насправді містики майже всіх релігійних традицій збігаються майже до тотожності. Вони являють істину кожного» («ЛК»).

Проте якраз це й є хибним, бо для християнства значення має зовсім не релігійний геній, а віра. Як чудово сказав Гвардіні, «ми не великі релігійні особистості, ми слуги Слова». Іншими словами, важить зовсім не якість релігійності. Вона, насправді, однаково висока як у автора Бхагават-Гіти чи Плотіна, так і у бл. Августина чи св. Хуана де ла Крус. Або й вища. Але релігійність не спасає. Воскресіння Христа – ось що спасає. Для того ж, щоб вірити у Воскресіння Христа, існує єдина умова – смиренне прийняття своєї убогості. Ця віра відкрита для всіх. І часто-густо вона буде дана «малим цим»,

навіть якщо говорити з релігійної точки зору, тому що релігійний геній несе в собі приховану спокусу самодостатності.

Безсумнівно, Сімона Вейль мала щось подібне. Вона мала глибоко релігійну душу. Така чутливість до релігійних цінностей будь-якої релігії, про що ми говорили на початку, – позитивний аспект її творчості, у світі, що прагне десакралізації, де релігійний вимір людини атрофується. А саме значимість цього релігійного виміру Сімона Вейль зрозуміла дуже глибоко. Якраз його вона хотіла захищати. Ось чому в наш час атеїстичного гуманізму, тобто гуманізму викривленого, її творчість набуває такої ваги. Релігійний вимір є рішучою протилежністю будь-якому виду гуманізму, замкненого на людину. На цьому рівні його цінність велика. І якщо те, над чим нависла загроза, – передусім його первісна релігійна суть, то можна сказати, що творчість С.Вейль має величезну вартість свідоцтва.

Але подібна чутливість до всіх релігійних цінностей заступила для неї докорінно новий характер віри. Вона опинилася перед проблемою конфронтації християнства з іншими релігіями. І цим знову доторкнулася до основного. Бо така конфронтація – одна з проблем сьогодення світу. Але тут їй не вдалося знайти рішення. І відбилось це навіть на її особистому житті. Вона не знайшла опори у діяннях віри. І, головним чином, тому, що християнство, яке глибоко приваблювало її, здавалося їй лише однією з існуючих релігій, яку вона любила особливо високою любов'ю за незвичайну красу, але значення його спокутувального факту вона не сприйняла. Критерій цього – її ставлення до Старого Заповіту. Відкидаючи його, аби надати перевагу еллінізму, вона продемонструвала, що релігійна краса для неї дорожча за факт спасіння.

ПРИМІТКИ

¹ «Intuitions Pré-chrétiennes», р.18 – «Дохристиянські інтуїції», не перекладений на українську мову твір Сімони Вейль. – Прим. перекл.).

З французької переклала Євгенія Єременко